UDK 17. 036. 2 Hildebrand, D. von
Izlaganje na znanstvenom skupu
Primljeno 9/01.

Hildebrandova kritika egzistencijalne ili situacijske etike*

Josip OSLIĆ

Sažetak

Polazeći od dvaju Rahnerovih pojmova »situacijske etike« i »mistike grijeha«, Dietrich von Hildebrand nastoji pokazati da se u takvoj etici radi o reakciji na »herezu ethosa« koja se sastoji u konvencionalnom odnosu kršćana prema nadnaravnom, gdje poslušnost prema Crkvi postaje jednaka poslušnosti svjetovnom vrhovništvu. Taj »pravni« odnos prema kršćanstvu i vjeri uopće čini vjernike manjkavim u pogledu na sensus supranaturalis; svjetovna mjerila postaju mjerila našeg odnosa prema nadnaravnom. Sa stajališta situacijske etike kritizira se »tendencija prilagođavanja onog običajnog juridičkoj sferi«. Međutim, po Hildebrandu, ta etika ima tendenciju da iz sfere običajnog potpuno isključi momente zapovijedi, dužnosti i trebanja, budući da se time potpuno relativizira odnos prema Crkvi, a time i prema njezinu ćudorednom sustavu. Zbog toga i govor o vječnim vrednotama kao »predmetu« ćudorednoga djelovanja postaje izvrgnut potpunom relativizmu situacijske prosudbe. U analizi fenomena »farizejstva« i »samopravednosti« autor ovog priloga nastoji ukazati na Hildebrandovu kritiku »temeljnih zabluda situacijske etike« i istodobno predočiti njegov srednji put između »legalizma« i »relativizma« u ćudorednom djelovanju čovjeka-vjernika.

01. Uvodne napomene

Dietrich von Hildebrand smatra se jednim od najznačajnijih katoličkih filozofa tzv. Münchenskog fenomenološkog kruga. Od posebnog su značenja njegovi radovi na području teorije spoznaje, filozofske antropologije, estetike i naročito etike. Ovaj se prilog ograničava na neka specifična pitanja njegove praktične filozofije koja su prije svega vezana uz problematiku egzistencijalne ili situacijske etike.[1]

* Predavanje na međunarodnom simpoziju »Filozofija Dietricha von Hildebranda« održanom 10. ožujka 2001. u organizaciji Filozofskog fakulteta Družbe Isusove u Zagrebu.

1 »Pojam situacijske etike uveo je u jezično blago moralne teologije Th. Steinbüchel; on je na određeni način fiksiran na temelju osude situacijske etike od Pija XII. (Ansprachen Pius' XII. od 23. 3. i 18. 4. 1952. AAS 44 [1952] 270 i dalje, 413 i dalje; Instructio S. Officii od 2. 2. 1956: DS 3918–3921). Usp. Waldemar Molinski »Situationsethik«, u: *Herders theologisches Taschenlexikon,* hrsg. von Karl Rahner, Bd. 7., Freiburg im Breisgau 1973., str. 68. Navodimo neke od specifičnih »kvalifikacija etike situacije koje su joj u navedenim dokumentima pripisane: 1. Negiranje objektivnih uni-

Potaknuta idejom novovjekovnog obrata u kojem dolazi do afirmacije subjekta kao polazišta i svrhe etičkog djelovanja, egzistencijalna ili »situacijska etika« nastoji moralna djelovanja primarno ograničiti na *savjest* pojedinca, a ne na tradicionalno važeće objektivne etičke norme. Pri tom se zaboravlja i zapostavlja ne samo normativni i objektivni karakter etike već i obvezujuća vrijednost moralnih normi kao takvih.

Egzistencijalna ili »situacijska etika« traži ne samo subjektivno vrednovanje dobra nego i njegovu afirmaciju. Može se reći da je ona na specifičan način prisutna već u klasičnim etičkim sustavima hedonizma, eudajmonizma i utilitarizma. Zbog toga se postavlja pitanje: *postoji li uopće jedna važeća etika koja je u stanju prevladati etički subjektivizam (relativizam) i afirmirati one objektivne vrednote koje bi trebale imati obvezujuću i trajnu vrijednost*? U tom smislu treba razumjeti i etička nastojanja koja poduzima Hildebrand kada kritički raspravlja o egzistencijalnoj ili situacijskoj etici.

Za razliku od mnogih svojih suvremenika Hildebrand, s jedne strane kao eidetski fenomenolog a s druge strane kao uvjereni katolik, izričito naglašuje nadvremenski karakter vrednota. »Nasuprot mnogobrojnim oblicima relativizma vrednota, emotivizma i skepticizma, Hildebrand izgrađuje objektivitet vrednota.«[2] Hildebrandov etički program želi se suprotstaviti različitim »relativističkim i subjektivističkim filozofijama vrednota unutar novokantovstva, ali i unutar fenomenologije i analitičke filozofije«.[3]

Njegov pokušaj izgradnje objektivne etike nije ništa drugo nego traženje novog »vrijednosnog odgovora« kojim bi trebali biti zadovoljeni oni objektivni kriteriji koje treba uzimati u obzir i slijediti filozofska etika.

verzalnih načela kao posljednjih normi slobode; 2. Zamjena tih načela sa sigurnim sudom i unutarnjim svjetlom pojedinca, pomoću čega mu se u konkretnoj situaciji pokazuje što mora raditi. Takav sud nije utemeljen, barem u mnogim slučajevima, na objektivnoj normi po kojoj se mora prosuđivatmi, nego je dovoljan sam za sebe; 3. Napuštanje pojma 'ljudska narav' (natura humana) kao nedovoljnog te njegovo točno određivanje kao 'postojeća narav' (natura existens), koja je stoga u mnogim vidovima promjenljiva i relativna u vremenu«. Tomislav Jozić, *Na tragovima odgovornosti. Etika u sjeni iskustva,* Sarajevo 2000., str. 23.

2 Josef Seifert, »Dietrich von Hildebrand (1889–1977) und seine Schule«, u: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts,* hrsg. von Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer, Bd. 3, Graz–Wien–Köln 1990., str. 178. »Etički relativizam vrlo je proširen. On je nažalost vladajuća filozofija morala našega vremena. Riječ vrednota danas se upotrebljava u pukom subjektivnom smislu. Ako se govori o vrednotama, onda se obično drži da je već sve zaključeno; svatko će priznati njihovu relativnu i subjektivnu prirodu«. Dietrich von Hildebrand, *Ethik,* u: *Gesammelte Werke,* hrsg. von Diertrich von Hildebrand Gesellschaft, Bd. II, Stuttgart (etc.) 1973., str. 111. (Ubuduće se navodi kao E) »Jedan od proširenih oblika etičkog relativizma je teza tzv. francuske sociološke škole. Za ovu je teoriju pojam ćudorednog dobra i zla u zbiljnosti samo jedna objektivizacija uvjerenja i volje neke zajednice«. Isto., str. 117. Utemeljitelji ove francuske sociološke škole su Émile Durkheim i L. Lévy–Brühl. Usp. isto. »Jedan drugi oblik etičkog relativizma oslanja se na onaj subjektivizam vrednota koji je kao teorija vrednota posebno na cijeni. Ova teorija tvrdi: Ako nekom predmetu pripisujemo neku vrednotu, onda u zbiljnosti mislimo na određeni osjećaj koji doživljavamo u povezanosti s predmetom«. Isto, str. 124. Očito da se ovdje misli na tzv. »etički emotivizam«. Eksplicitne rasprave o problematici vrednota vođene su u sklopu filozofije vrednota.

3 Josef Seifert, »Dietrich von Hildebrand (1889–1977) und seine Schule«, str. 178.

Čovjekov »vrijednosni odgovor« čini u neku ruku most između objektivno nadvremenskih vrednota i njihova subjektivno pojedinačnog doživljavanja. »Vrijednosnim odgovorom« pojedinčevo djelovanje dobiva »objektivnost«, a vrednote individualnu aktualnost. »Pojam vrijednosnog odgovora sličan je čistom objektivitetu kao i istiniti sud.«[4] Budući da je svaka važeća teorija spoznaje upućena na traženje i pronalaženje objektivne istine,[5] na isti način i filozofska etika mora tražiti objektivne norme djelovanja koje vrijede za svakoga i u svakoj situaciji. Tek u nalaženju i afirmaciji takvih normi etika prema Hildebrandu može opravdati svoje mjesto među drugim filozofskim disciplinama.

U tom smislu razumljivo je da će Hildebrand u svojim etičkim razmatranjima uputiti argumentiranu i oštru kritiku subjektivizma i relativizma vrednota koji dolaze do izražaja u egzistencijalnim ili »situacijskim etikama«, kojeg god datuma bile ili koje god povijesno naslijeđe iza sebe imale.

Slijedeći prije svega tokove suvremene filozofije, Hildebrand će upozoriti i ukazati na prisutne nedostatke i na očitu manjkavost različitih egzistencijalnih ili situacijskih etika od kojih nisu bile imune ni one koje su obilježile etičke diskusije našega vremena. Manjkavost takvih etika sastoji se prije svega u tome što one sve temeljne vrednote, dužnosti i samu ljudsku odgovornost nastoje izgraditi polazeći od neposredne situacije čovjekove egzistencije i time ih podvrgnuti samoj kontingenciji faktičnoga života, u kojem vrednote gube svoj općevažeći i nadvremenski smisao. Jasno je da se Hildebrand time izravno suprotstavlja egzistencijalizmu u cjelini, ali jednako tako i filozofskoj hermeneutici kakvu susrećemo kod M. Heideggera i H.–G. Gadamera. Bilo bi također zanimljivo istražiti kako bi Hildebrand prosudio etiku *Drugog* E. Lévinasa.

1. »Hereza ethosa« i farizejstvo situacijske etike

U određivanju pojma »situacijske etike« Hildebrand polazi od Rahnerovih teoloških razmatranja u kojima Rahner nastoji ukazati na specifične etičke i moralne probleme našeg vremena. Razmatrajući etičku i moralnu problematiku u kojoj se našlo društvo nakon sekularizacijskih procesa, Rahner, prema Hildebrandu, dolazi do shvaćanja da našu suvremenost karakteriziraju dva temeljna smjera ili tendencije koje se mogu označiti kao »situacijska etika« i »mistika grijeha«. Ak-

4 Isto, str. 180. Pojam »vrijednosnog odgovora« temeljni je i središnji pojam koji se pojavljuje u etičkim raspravama D. v. Hildebranda. »Istinska bit unutarnjeg gibanja koje se ostvaruje u vrijednosnom odgovoru [upravo J. O.] je to sutitranje s ritmom vrednota. U njemu se konfrontiramo s logosom vrednote [...] To nije nikakva prilagodba na puki neutralni ritam faktičnoga, nego na jedinstveni, neusporedivi ritam onoga po sebi važnoga, koje traži sebedarivanje potpuno druge vrste«. E., str. 225.

5 Objektivna istina je za Hildebranda »eho« transcendentnoga bitka, budući da mi u području neposrednoga postojanja uvijek možemo (ali samo relativno) tvrditi da je nešto istinito i isticati zahtjev za priznavanjem te istinitosti. Prava (objektivna) istina ne može se misliti bez odnosa na transcendentni bitak. U suprotnom slučaju je svaka tvrdnja, svaki stav ili sud besmislen. Usp. o tome Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, München ²1976., str. 99.

tualizirajući problematiku »situacijske etike«, Rahner će ustvrditi: »Bez sumnje živimo u 'ekstremnim vremenima' i u području ćudoređa. To će reći: odnosi i situacije u kojima današnji čovjek mora živjeti svoj ćudoredni život takvi su da je ćudoredno ispravno ponašanje u mnogo većem opsegu nego u drugim vremenima ne samo teže spoznati nego i teže provesti«.[6]

Rahner time želi reći da je čovjek prije živio u jednom utvrđenom redu koji mu je jamčio sigurnost, dok danas čovjek živi u kompleksnijim i opće društvenim i etičkim odnosima.

Prema Rahnerovu shvaćanju »Vlastito znanje ne određuje se više prema objektivnoj strukturi bîti stvari, prema ćudorednim normama i Božjim zapovijedima, nego takoreći prema sebi samom. Savjest više nije glas i medij jedne obvezujuće norme po kojoj je moguće objektivno sporazumijevanje među ljudima, nego tako reći zakonodavac sam.«[7] Očito je da postoje neki relevantni pokazatelji i opasnosti koje tradicionalno shvaćanje morala postavljaju u pitanje.

Prva vrsta te opasnosti, prema Rahneru, pojavljuje se u okvirima »situacijske etike« koja prepoznaje savjest kao jedinu moralnu instancu i jedinog mjerodavnog zakonodavca koji samostalno odlučuje o kriterijima postavljanja normi.

Druga vrsta opasnosti za etičko područje pojavljuje se u kontekstu »mistike grijeha« koja čovjekovu grešnost i milosno Božje djelovanje »promatra samo kao opraštajuće, a ne kao spasavajuće, oslobađajuće i obistinjujuće, tako da na novi način nastaje stara gnostička zabluda da Bog spasenja nije ujedno i Bog stvaranja [...] To je ono što mislimo kad kažemo da postoji opasnost da tajnovita mistika grijeha izopači ispravno stajalište i odgoj savjesti, opasnost morbidne mistike grijeha.«[8] Prema Rahneru ovi naznačeni smjerovi ili tendencije sve više su prisutni i među samim katolicima.

Pozivajući se na Rahnera, Hildebrand smatra da »situacijska etika« kao i »mistika grijeha« u bîti ne predstavljaju nikakve »filozofske teorije, već naprotiv življena egzistencijalna stajališta prema ćudorednim problemima«[9]. Čini se da upravo »življena egzistencijalna stajališta« vrše danas odlučujući utjecaj i na moralno odnosno etičko područje.

6 Karl Rahner, »Situationsethik und Sündenmystik«, u: *Stimmen der Zeit* 75(1949/1950), br. 5., str. 330. Prema Rahneru pitanje egzistencijalne etike zapravo je pitanje koje je vezano uz »neponovljivu odluku« i neponovljivost čovjekovih životnih situacija. »Govoreći o egzistencijalnoj etici, Rahner, dakle, misli na individualnu, neponovljivu odluku, koju je teško iskazati nekim oblikom (formom)«. Tomislav Jozić, nav. dj. str. 27.

7 Karl Rahner, »Situationsethik und Sündenmystik« str. 332 –333.

8 Isto, str. 335. Hildebrandu je stalo da izgradi ispravno stajalište prema zlu odnosno prema grijehu. U tom se kontekstu upušta u raspravu oko razumijevanja pojma »mistike grijeha«. Pod pojmom »mistike grijeha« Hildebrand shvaća čovjekov neodgovorni i neprimjereni odnos prema zlu. Prema tome »mistika grijeha« nije ništa drugo nego hipokrizija morala i veličanje čovjekove grešnosti. »Umjesto da se [farizejskoj J. O.] samopravednosti suprotstavi poniznost i ljubav svetoga, upada se u mistiku grijeha koja je samo proslava grijeha«. Dietrich von Hildebrand, *Situationsethik und kleinere Schriften*, u: *Gesammelte Werke*, hrsg. Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Bd. VIII., Stuttgart (etc.) 1973., str. 112. (ubuduće se ovo djelo navodi kao S)

9 S, str. 10.

Nesporno je da takve postavke objedinjuju različita relativistička i subjektivistička stajališta koja se preslikavaju i na etičko područje. Ako »situacijska etika« niječe trajne vrednote i normativni karakter etike, onda se s pravom može govoriti o etičkom relativizmu i subjektivizmu. Po sebi etički relativizam nije nepoznat filozofskoj tradiciji. Na njega je već upozorio Sokrat kada je polemizirao sa sofistima. Ali etički relativizam na djelu je i danas, osobito kad se u ime čovjekove slobode i emancipacije subjekta počinju nijekati općevažeće vrednote. »Nešto slično postoji danas u takozvanoj situacijskoj etici koja niječe trajne vrednote i norme te smatra da čovjek prema situaciji u kojoj se nalazi treba otkrivati ono što valja činiti, što je etički ispravno.«[10] Hildebrand želi time kazati da u situacijskoj etici objektivne (nadvremenske) vrednote doživljavaju potpuni pad u kontingenciju i time postaju predmetom proizvoljnog ostvarivanja od strane pojedinca, tj. gube svoj obvezujući karakter.

Etički subjektivizam ipak je novijeg datuma. Na Zapadu je izravno na djelu u filozofiji prosvjetiteljstva. »Situacijsku etiku« dakle karakteriziraju dva ključna čimbenika: relativizam s jedne strane i subjektivizam s druge strane. Na temelju opće prisutnog relativizma i subjektivizma Hildebrand može s pravom ustvrditi »da situacijska etika sadrži teške, sudbonosne zablude i njezini su ekstremni pobornici zapali u radikalni subjektivizam (i kao što Rahner s pravom ističe u moralni nominalizam).«[11] »Radikalni subjektivizam« u etičkom vidu s jedne strane počiva na autonomiji i emancipaciji subjekta i s druge strane on se temelji na savjesti kao posljednjoj instanci i posljednjem kriteriju moralnog djelovanja.

Taj »radikalni subjektivizam« kao izvor »etike situacije« pobuna je protiv onoga ethosa koji je u svojoj obvezatnosti (i općenitosti) ugušio svaku mogućnost pojedinačnog ćudorednog ozbiljenja, čime je i prema samom Hildebrandu postao heretičan. »Situacijska etika djelomično izrasta kao reakcija protiv 'hereze ethosa' kao što se može naći kod mnogih prosječnih kršćana.«[12] Pojam »hereze ethosa« ne treba ovdje shvatiti u dogmatskom smislu kao da je u pitanju krivo tumačenje jedne objavljene ili od crkvenog učiteljstva prihvaćene i proglašene vjerske istine koja obvezuje sve kršćane, već kao svojevrsni konvencionalni pristup »prema sferi nadnaravnoga«[13] koji poprima oblike običaja i tradicije i ne počiva na življenoj vjeri koja nas uči da moralni zakon prihvatimo u slobodi, odgovorno i sa srcem. »Hereza ethosa« inzistira na istoznačnim i jednako vrijednim odnosima ljudi i prema božanskim i prema ljudskim zakonima. »'Hereza ethosa' očituje se i u relativnoj blagosti prema farizejstvu i samopravednosti. Ne može se zanijekati da opa-

10 Marijan Cipra, *Misli o etici,* Zagreb, 1999., str. 99.

11 S str. 11.

12 Isto. Hildebrand u sljedećoj naznaci misli na stanje u Njemačkoj i doslovce kaže: »Temeljno je zlo našega vremena i posebno naše zemlje — na što sam već i prije ukazao — da razmjerno lako upadamo u herezu ethosa iz dobro mišljenog ali stvarno krivog nagona prilagodbe na nevjernike; dopuštamo da se nezapaženo inficiramo njihovim pretpostavkama, njihovim misaonim svijetom i njihovim ethosom jer se zaboravilo na uzvišenu opomenu svetoga Pavla: 'Ne budite s nevjernicima pod jednim te istim jarmom; Što ima pravednost s bezakonjem?' (2 Kor 6, 14)«. Isto, str. 283.

13 Usp. isto, str. 11.

snost farizejstva u svijesti prosječnog kršćanina igra manju ulogu nego požuda.«[14] Time se pokazuje da »hereza ethosa« nije ništa drugo nego način svjesnog dopuštanja one vrste djelovanja koje se više ne vodi nikakvim objektivnim vrijednosnim kriterijem, nego opravdanje svojega postupanja crpi samo iz »korisnosti« (farizejstva) mojih čina koji su pravedni samo »za mene«, tj. probitačni samo za vlastitu egzistenciju.

Na primjeru farizeja Hildebrand aktualizira svu dvoličnost egzistencijalne ili »situacijske etike«. Dok skeptici i agnostici najavljuju izravnu borbu protiv Boga i vrednota općenito, farizeji to čine na suptilniji način. Hildebrand smatra da je farizejska dvoličnost »jedan on rafiniranijih oblika oholosti«.[15]

Farizeji samo izvanjski prihvaćaju božanski zakon, ali ga ne usvajaju srcem. Božanski zakon služi im za legitimiranje njihovih sebičnih interesa pred ljudima, dok je njihovo srce prepuno oholosti i samodopadnosti. Ta se farizejska oholost i samodopadnost prvotno zrcali u njihovu odnosu prema Bogu i, drugotno, u odnosu prema čovjeku. Farizej se doduše ne bori izravno protiv Boga kao neki fanatik ili agnostik, ali da bi udovoljio svojoj samodopadnosti, »traži zadovoljenje svoje oholosti u 'moralnoj savršenosti' koju koristi kao nakit [...] On dopušta da božanstvo vrijedi, ali samo ono koje ima formalno karakter apsolutnoga. U stvarnosti mrzi kvalitetu božanskoga. Beskonačna ljubav i svetost njemu su gnušanje.«[16] »Istinsko ćudoređe«, koje počiva na zahtjevu svoga izvršenja, istodobno zahtijeva od »farizeja« da napusti sebe i svoje vlastite interese, što s obzirom na njegov zahtjev za isključivom pravednošću prema samome sebi izaziva mržnju kao osjećaj gubitka osobnosti. Činom »formalnog« usvajanja ćudoređa farizej se oslobađa obvezanosti na istinsku ćudorednost, a vjera mu formalno služi samo za opravdanje vlastitih nastojanja.

Nadalje treba upozoriti da se farizejska oholost i samodopadnost ne iscrpljuje samo u rafiniranoj borbi protiv Boga; ona također dolazi do izražaja i u profinjenoj borbi protiv vrednota općenito. Ta profinjenost se ističe prije svega na formalnoj razini, dakle na razini apstraktnog karaktera vrednota. U biti farizej »mrzi istinsko ćudoređe i na njegovo mjesto postavlja legalistički, ritualistički moral«.[17] U nastojanju da proslavi sebe i da se potvrdi u svojoj oholosti i samodopadnosti, farizej pokušava identificirati »svoju stvar s Božjom stvari umjesto da Božju stvar učini svojom. Nesposoban je za bilo kakav vrijednosni odgovor. Posjedovanje moralnih

14 Isto, str. 12. Kršćani su također trajno izloženi opasnosti farizejstva ako ne žive iz samog središta vjere, koje u teološkom smislu nazivamo *Riječ Božja* koja je postala tijelom. Kao utjelovljena *Riječ Božja,* Isus iz Nazareta zauzeo je kritički i distancirani stav prema farizejima o čemu svjedoče i njegove brojne polemike s njima. Prema Matejevom evanđelju Isus je uputio farizejima sedmerostruku opomenu. Usp. o tome: Mt 23, 1–32. Interesantno je između ostalog vidjeti kako evanđelist Luka donosi i uspoređuje molitvu farizeja i carinika. Usp. o tome: Lk 18, 11–14.

15 S, str. 19.

16 Isto, Farizej koji u svojem životu nastoji ostvariti samopravednost živi po slovu zakona, a ne po duhu, i zato mu je autentična svetost koja se temelji na osobnom Bogu koji se objavio u povijesti spasenja nešto strano. Farizej »se drži samo slova, a ne duha« Usp. isto, str. 33. A to je upravo suprotno onome što je već apostol Pavao zagovarao u svojoj poslanici o Duhu i slovu. Usp. 2 Kor 3, 4–6.

17 S, str. 19.

vrednota — kako ih on razumije — samo je sredstvo za zadovoljenje vlastite oholosti«.[18] Taj legalistički i ritualistički odnos prema Bogu i prema vrednotama, kao i opće prisutna farizejska dvoličnost, stvaraju prema Hildebrandu »karakter hipokrizije«[19], kao podvojenost između misli, riječi i djela.

Farizejska hipokrizija ne sastoji se ni u čemu drugom nego u onom ranije spomenutom »formalnom« usvajanju istinske ćudorednosti radi ozbiljenja isključive pravednosti prema samome sebi (Selbstgerechtigkeit). »Kod farizejske hipokrizije ne radi se o sukobu između pojave i zbiljnosti, nego o sukobu između autentičnog ćudoređa i jednog u njegovoj supstanciji orobljenog formalističkog morala. Ta vrsta hipokrizije krivotvori ćudoređe kao takvo; ona samo želi probuditi lažni dojam o vlastitoj osobi. Stoga uistinu, farizej posjeduje u određenom smislu ovu pseudomoralnost.«[20] Farizejska »pseudomoralnost« ne dolazi do izražaja samo u krivom vrednovanju i u krivim etičkim prosudbama čovjekova odnosa prema Bogu, nego prije svega u krivo postavljenim ciljevima. Ti ciljevi ne uvažavaju činjenicu o Božjem milosnom djelovanju u povijesti spasenja, već prije svega traže afirmaciju vlastite samopravednosti i zadovoljenje vlastite oholosti.

»U farizejstvu leži egzistencijalna i konstitutivna hipokrizija. Farizej je opsjednut duhom laži [...] On je neprijatelj Božjeg misterija. Posvuda ignorira 'duh' i sve reducira na ispunjenje slova [zakona J. O.].«[21]

Hildebrand stoga s pravom ističe da farizejski mentalitet u sebi tradicijski inkorporira »herezu ethosa« koja potiče oholost i samodopadnost i zahtijeva ponašanje ne po duhu nego po slovu, što je kritizirao već apostol Pavao. Dok farizejski mentalitet nastoji afirmirati i na prvo mjesto postaviti poštivanje slova zakona, tj. legalitet i ritual kao opći oblik moralnog djelovanja, »situacijska etika« ide u jednom drugom smjeru. Na mjesto slova zakona, tj. legaliteta i rituala, ona postavlja *savjest* koja ne dopušta postavljanje pravnih normi na mjesto ćudorednih. U tom smislu »situacijska etika je reakcija protiv tendencije da se legalitet postavi na mjesto ćudoređa i da se ćudoredne vrednote zamjene 'pravima'; da se ćudoređe prilagodi pravnoj sferi i da postane *causa exemplaris* ćudoređa — tendencija koja se nalazi kod mnogih kršćana, ponekad dapače i u kršćanskim priručnicima«.[22]

18 Isto, Budući da se farizeji zalažu za »legalistički« i »ritualistički moral«, oni nisu u stanju ostvariti izvorno ćudoređe. »U evanđeljima su prikazani kao glavni Isusovi protivnici koji ističu potrebu temeljitog obdržavanja Zakona i običaja vezanih uz Zakon, kao ljudi koji nastoje steći ugled u narodu i utjecati na puk, te kao ljudi koji zajedno blaguju (smatrajući da na taj način ponavljaju hramski obred).« Usp. Daniel J. Harrington, »Farizeji« u: *Suvremena katolička enciklopedija,* Priredili: Michael Glazier i Monika K. Hellwig, Split 1998., str. 284.

19 S, str. 20.

20 Isto, Farizejska pseudomoralnost je klasičan primjer krivo shvaćene ćudorednosti. »Ona je često znak neurotične egocentrike ili histerične neistinitosti«. Usp. o tome: E str. 271. »Čim se ovo, uzgredice rečeno, prolazno i nenormalno samoljublje protegne na ćudorednu sferu, ono iz svakog akta čini sliku privida i od života kazališnu igru«. Isto, str. 272.

21 S, str. 20 i dalje »Ne može se zamisliti veća revolucija u ćudoređu nego što je parabola o farizeju i cariniku«. E, str. 474.

22 S, str. 12.

Sada se postavlja pitanje što Hildebrand prigovara situacijskoj etici povrh njezine pozitivne uloge u borbi protiv *ćudorednog legalizma*?

»Situacijska etika« naglašava važnost svake ljudske osobe kao i neponovljivost i jedinstvenost svakog moralnog čina. Ona se verbalno zalaže za integritet osobe i protiv je svake depersonalizacije čovjekova života. Stoga je razumljiva tvrdnja »egzistencijalne ili situacijske etike da se ćudorednim odlukama ne bi moglo ovladati apstraktnim općim načelima i zapovijedima te istodobno naglašava kompleksnu, slojevitu jedinstvenost svake konkretne situacije koja traži osobnu odluku«.[23] Pojam osobne odluke nije nepoznat ni kršćanskoj etici ni moralnoj teologiji koje, pozivajući se na Sv. pismo i tradiciju, nastoje razraditi ideju o čovjeku kao osobi koja slobodno i odgovorno odlučuje o svojoj sadašnjosti i budućnosti.

Budući da se »situacijska etika« prema Hildebrandovu mišljenju između ostalog poziva na čovjekovu slobodnu i osobnu odluku, koja je od presudne važnosti za moralno djelovanje, ona se na taj način približava samom kršćanskom poimanju morala. »Situacijska etika i mistika grijeha ističu nadalje zahtjev da utjelovljuju istinski kršćanski moral.«[24] Je li to doista tako, trebaju pokazati daljnje analize ove problematike. Hildebrand će nastojati opovrgnuti quasi–dokaze »situacijske etike« kako bi na taj način dao konstruktivni prinos za bolje razumijevanje ne samo *kršćanskog karaktera ćudoređa nego i same kršćanske etike.*

2. Temeljne aporije situacijske etike

Da bi mogao ukazati u čemu leže temeljne aporije egzistencijalne ili situacijske etike, Hildebrand poduzima sveobuhvatnu kritiku njezinih »ekstremnih teza«. Primarna je svrha ove kritike fokusirati i prepoznati manjkavosti »situacijske etike« s obzirom na njezine mogućnosti istinskog ozbiljenja objektivnih (nadvremenskih) vrednota i istinskog ćudoređa. »Situacijska etika prije svega nastoji iz područja ćudoređa isključiti specifični moment zapovijedi, obveze i trebanja. Zagovornici situacijske etike htjeli bi ukinuti svaku ćudorednu vezanost. Njihov idol slobode tjera ih da u unutarnjoj biti utemeljeni 'karakter trebanja' ćudoredne sfere izlože kao približavanje ćudorednoga pravnoj sferi.«[25] U tom kontekstu pojavljuje se prije svega općeprisutna problematika razumijevanja odnosa između prava i ethosa koju prati svojevrsna napetost. »Pravo doduše može stvoriti bazu za etičko ponašanje, ali ga ne može samo evocirati. Kant je to izrekao u svojem razlikovanju između moraliteta i legaliteta; ako je pokretač djelovanja samo izvanjska suglasnost sa zakonom, pri čemu [glavnu J. O.] ulogu može igrati strah pred sankcijom, tada je ono određeno legalitetom; ako je naprotiv pokretač djelovanja unutarnje prihvaćanje zakona, onda se ono događa iz moraliteta.«[26] To znači da legalitet djelovanja ne mora nužno imati ćudoredni karakter. Prema Hildebrandu

23 Isto, str. 13.
24 Isto, str. 17.
25 Isto, str. 127.
26 Heinz–Horst Schrey, *Einführung in die Ethik,* Darmstadt 1972., str. 140.

demokratska država se u svojem djelovanju ne vodi metafizičkim vrednotama i istinama, nego primjerice načelom slobode i potpune jednakosti. U demokratskoj i slobodnoj državi dolazi do izražaja da svaki pojedinac ima pravo na »svoju« istinu, a time i na »svoje« vrednote. Ako postoje samo vrednote »za mene«, dolazi do zanemarivanja univerzalnih i nadvremenitih vrednota i država mora omogućiti stvaranje onog okvira u kojem se ostvaruju i oni najindividualniji nazori o vrednotama. U slobodnoj i demokratskoj državi ne djeluje se zbog nekog metafizički usidrenog ćudoređa i uvida u vječne vrednote, nego na temelju vlastite savjesti. Osnovne manjkavosti »situacijske etike« sastoje se prema Hildebrandu od nekih temeljnih aporija i zabluda koje želimo izložiti u sljedećim naznakama.

Prva zabluda »situacijske etike« na koju upozorava Hildebrand sastoji se u relativiziranju »vrijednosnog odgovora« koji je tradicionalno vezan uz neko dobro i nosi karakter ćudoredne poslušnosti. Budući da je svako nastojanje s etičkog stanovišta protiv pukog legalizma opravdano, jer se ćudoređe ne može i ne smije svesti samo na pravo, Hildebrand nastoji pokazati da objektivna etika mora povesti brigu o utemeljenju i opravdanosti ćudoredne obveze, tj. o karakteru ćudorednih zahtjeva koji se u području etike pojavljuju kao »trebanje«.

Važno je spomenuti da Hildebrand »vrijednosni odgovor« povezuje s dimenzijom slušanja ili s karakterom poslušnosti koja pomaže da se »vrijednosni odgovor« u »trebanju« ostvari. »Svaki vrijednosni odgovor sadrži element poslušnosti koji odgovara posebnom karakteru trebanja ćudoredne sfere, ćudoredno relevantnih dobara.«[27] Ako dobra postoje, onda svaka razumska etika ide ne samo za tim da bi se ona *mogla* ostvarivati nego, naprotiv, za tim da se ona u životu *moraju* ostvarivati. Dakle, trebanje u smislu ćudoredne obveze svakom pojedincu nalaže da se dobro u faktičnom životu mora ostvarivati. Trebanje u biti postaje potpora dobru u smislu njegove aktualizacije i ostvarenja.

Već nam opća etika daje do znanja da »svakom dobru pripada nositelj vrednote, adekvatan odgovor.«[28] Sve one etičke teorije koje relativiziraju »vrijednosni odgovor« i ne slijede »karakter trebanja«[29] u ostvarenju dobra, podliježu prema Hildebrandu prvoj temeljnoj zabludi »situacijske etike« koja »vrijednosni odgovor« veže za subjektivni odabir dobra ne uzimajući pri tom u obzir karakter obveze ili dužnosti (Kant) kao temeljni zahtjev ćudoređa. Subjektivni odabir dobra po-

27 S, str. 128. »Najdublji je uvjet za ćudoredni status jednog djelovanja vrijednosni odgovor. U svakom ćudoredno obligatornom djelovanju dolazi do izražaja opći vrijednosni odgovor na svijet ćudorednog, a kojega Hildebrand označuje kao 'praodgovor na dobro i zlo u doživljaju obligacije'.« Iris Tićac, *Uvod u etičku misao Dietricha von Hildebranda,* Rijeka 2001., str. 209.

28 S, str. 128.

29 Usp. Isto, Hildebrand »upozorava na zabludu etike situacije koja u ime neponovljive situacije, jedinstvenosti i jednokratnosti svakog slučaja obezvređuje i iz sfere ćudorednosti potpuno isključuje opće moralne principe i načela jer smatra da oni ne mogu odgovoriti na pitanje 'što trebam činiti u konkretnoj situaciji'«. Iris Tićac, nav. dj. str. 209. »Duša je vrijednosnog odgovora svijest da svakoj vrijednosti pripada sukladno visini primjereni odgovor«. Isto, str. 210. »Stoga je etika situacije u zabludi kada spontanome odgovoru na ćudorednu vrijednost odriče moment 'trebanja' i dužnosti. Zagovaratelji etike situacije iskrivljuju bit i narav vrijednosnog odgovora jer prešutno izjednačuju spontani ćudoredni vrijednosni odgovor s odsustvom svijesti 'trebanja', a samu spontanost svode na istu razinu s odgovorima koji ne pripadaju ćudorednoj sferi«. Isto, str. 215.

drazumijeva relativizam dobara i samovolju pojedinog subjekta. Subjektivno odnosno situacijsko vrednovanje dobara ne vodi se općim načelom dobra, nego »svrhovitošću«, a svrhe djelovanja ne postavljaju se u smislu općeg načela, nego se postavljaju iz situacije za situaciju. Subjektivna dobra vrijede samo »za mene«, tj. nemaju karakter obvezujuće norme i ne mogu vrijediti za sva vremena.

Temeljna aporija i zabluda koja se pojavljuje u kontekstu situacijske etike glasi: *Jesu li moralni čini ili djelovanja primarno vezana na prava ili na volju, ili drukčije rečeno, jesu li moralna djelovanja prije svega poticana pravima pojedinca ili njegovom voljom?* Odlučimo li se samo za volju (slobodu), očito smo se pri tome već unaprijed odlučili za situacijsku etiku. Odlučimo li se pak samo za prava, očito smo se pri tome već unaprijed odlučili za legalizam. Na temelju ovih jednostranih i međusobno suprotstavljenih pravnih i etičkih pozicija postaje vidljivo da se mora poraditi na približavanju ovih suprotstavljenih stajališta. Treba dakle slijediti nastojanje koje ide za tim da se, s jedne strane postigne odgovarajuće približavanje prava (dužnosti) volji, a s druge strane da se postigne približavanje volje pravima (dužnostima). Ako prava (dužnosti) samo nalažu da se nešto čini, a pritom izostaje volja koja se u svojoj konačnosti očituje kao sloboda, tada se opravdano može govoriti da je formalno na djelu legalizam koji ne poštuje čovjekovu slobodnu odluku. Legalizam čovjeku ne dopušta da raste u svojoj osobnosti, nego mu nameće da slijedi samo ono što je pravima i zakonima zapovjeđeno, tj. on zatvara čovjeka u uhodane pravne okvire u kojima se čovjek osjeća sputan i ograničen u svojoj slobodi. Tek mu volja (sloboda) u smislu slobodne odluke »za« dobro omogućava potpuni rast u njegovu dostojanstvu. Očito da je ovdje potrebno s jedne strane povesti brigu o tome da prava i zakoni ne bi smjeli gušiti volju (slobodu) i da volja (sloboda) s druge strane ne bi smjela biti samo situacijski vezana na odabir vrednota, nego da bi ih ona morala slijediti baš zato jer je to čovjekova *moralna dužnost* koja potiče odabir i ostvarivanje dobra.

»Druga temeljna zabluda situacijske etike počiva na pokušaju da se isključe opća načela ćudoređa. Tvrdi se da svaku ćudorednu odluku prati jedinstvena situacija i da ona proizlazi iz susreta 'ja' osobe i 'ja' Boga.«[30] Hildebrand naime smatra da, koliko god situacije bile po sebi jedinstvene u ostvarivanju neke vrednote ili nekoga dobra, to ni u kojem slučaju još ne znači da bi one trebale stajati u nekoj suprotnosti prema općevažećim načelima moralnog djelovanja. »Koliko god bilo istinito da individualno konkretiziranje jedne opće vrednote, načela ili zapovijedi predstavlja važan proces osobite vrste i odlučujući čimbenik posebnog značenja

30 S, str. 132. »Hildebrand ne osporava etici situacije neke pozitivne elemente, kao što je opravdani prosvjed protiv svođenja moralnosti na legalnost, birokratiziranja i depersonalizacije ćudoređa. Ali prvotni prosvjed protiv prenaglašavanja djelovanja koja se izolirano promatraju, a da se ne vodi računa o cjelokupnosti osobe i njezinoj tajanstvenoj kompleksnoj nutarnjoj punini, odveo je zagovaratelje etike situacije u drugu krajnost, do osporavanja značenja djelovanja i apsolutiziranja elemenata situacije. Situacija postaje privilegirani kriterij vrednovanja moralnog čina, ona određuje što je u danom trenutku dobro, a što zlo. Hildebrand oštro upozorava na temeljnu zabludu etike situacije koja se sastoji u težnji da se u ime neponovljive situacije i jedinstvenog poziva kojega Bog meni upravlja, obezvrijede i iz sfere ćudoređa isključe svi opći moralni principi, a sva moć odlučivanja da se pridrži savjesti i ispravnoj intenciji«. Iris Tićac, nav. dj. str. 211–212.

unutar našeg ćudorednog života, bilo bi isto tako krivo vjerovati da konkretiziranje u individualnom i možda jedinstvenom slučaju bezuvjetno izvan snage stavlja opći karakter ćudoredno relevantnih vrednota ili ćudorednih zapovijedi.«[31] Bojazan koja se pojavljuje sa strane »situacijske etike« i koja se odnosi na neprihvaćanje općih etičkih načela, samo je znak nepovjerenja koje permanentno pokazuje »situacijska etika« pozivajući se pritom na emancipaciju mislećeg subjekta i na njegovu autonomiju.

Već je i prije isticano da zapravo »moramo razlikovati ćudoredne zapovijedi od pukih pravnih zapovijedi — i nadalje, u području ćudorednoga formalne obveze od materijalnih. U ovom posljednjem slučaju primjena općeg zakona na pojedinačni slučaj traži više nego silogizam«.[32] To drugim riječima znači da u sklopu ćudorednog djelovanja u bîti ne postoji neka logična izvedba djelovanja koja bi se trebala odvijati kao u formalnoj logici, naprotiv, ovdje se želi samo naglasiti da općevžećim etička načela između ostalog trebaju uzimati u obzir situacije ljudi, ali ne toliko da bi opća načela djelovanja bila upitna ili da bi ona diktatom situacije bila ukinuta. Etičko stajalište trebalo bi biti takvo da se općevažeća etička načela u bilo kojim situacijskim određenjima i pritiscima ne mogu i ne smiju mijenjati jer bi u protivnom postao upitan i smisao etičke normativnosti. Pritom se pod normativnošću ne misli na logičku nego na etičku dimenziju vrednota i dužnosti. Na primjer, etički imperativ »Ne ubij!« ne smije ni pod kakvim uvjetima biti doveden u pitanje; njegova obvezatnost mora biti poštovana u svakoj situaciji djelovanja upravo zato što nije proistekla iz jedne situacije, nego ima univerzalno značenje za cjelokupno čovječanstvo.

Kritizirajući svaki autoritet, bilo da se radi o svjetovnom ili božanskom autoritetu, o autoritetu općevažećih moralnih načela »situacijska etika« prema Hildebrandu posebnu pozornost pridaje *savjesti*.[33] Savjest za njega nije ništa drugo do najnutarnjiji doživljaj vrednota i istodobno doživljaj zahtjeva za njihovim neodgodivim ozbiljenjem.[34] Savjest prema situacijskoj etici predstavlja onu instancu u kojoj se jasno zrcali podvrgavanje univerzalnih ćudorednih vrednota trenutačnim individualnim interesima, zbog čega dolazi do njihovog potpunog relativiziranja i pretvaranja u *praktična, a ne metafizička dobra*. Naime, ukoliko su vrednote ono

31 S, str. 132–133.

32 Isto, str. 134.

33 U etičkim teorijama pojedini filozofi poput H. –H. Schreya savjest ubrajaju u tzv. personalne motivacije. »Pod personalnom motivacijom treba shvatiti utemeljenje ćudoređa iz *savjesti* i *uvjerenja*. Savjest je ćudoredna svijest (lat. conscientia, franc. i engl. conscience) o dobru i zlu, znanje o ćudorednoj vrednoti vlastitog čina i ponašanja. *Uvjerenje* je dispozicija volje i kontinuirani stav na kojem se zasniva ponašanje«. Heinz–Horst Schrey, nav. dj. str. 107. Da bi se moglo ostvariti bolje povezivanje među ljudima, da bi se mogao ostvariti bolji dijalog među ljudima, potrebno je između ostalog istaknuti što današnji čovjek podrazumijeva pod pojmom savjesti. »Današnji se čovjek poziva na savjest kad protestira protiv nesnošljivosti pojedinca; protiv tlačenja fizičkog ili duševnog, grupe ili autoriteta; protiv predrasuda; protiv legalizma koji je neosjetljiv za socijalnu pravdu i ljubav; protiv slijepe poslušnosti; protiv okrutnog gaženja zakona proglašenih za opće dobro, osobito onih koji zaštićuju osnovna prava svake osobe. U ime savjesti osporava se osobito svaki pokušaj pranja mozga.« Bernhard Häring, *Kristov zakon,* Sv. II., Zagreb 1980., str. 375.

po čemu u vlastitoj egzistenciji na temelju umnoga uvida iskušavamo samu transcendenciju ili blizinu Boga, utoliko je njihovo svođenje u okvire individualne savjesti način gubitka ove izvorne »komunikacije« s transcendentnim i time istodobno gubitak izvornog *ethosa*. »Situacijska etika« savjest shvaća kao onu moralnu instancu koja ne samo da prosuđuje čovjekovu moralnost nego i sama postavlja norme i sudi o kriterijima moralnog djelovanja. Hildebrand na primjeru savjesti nastoji upozoriti na jednostrano tumačenje i valoriziranje savjesti u okviru »situacijske etike«, te i ukazati na njezinu objektivnu vrijednost unutar općevažeće etike.

»U tom sklopu čini se neophodnim kratko analizirati pojam *savjesti* koji u situacijskoj etici igra tako važnu ulogu.«[35] Treba kazati da se Hildebrand ne upušta u sveobuhvatne analize savjesti, nego nastoji upozoriti samo na neke čimbenike koji dolaze do izražaja u »situacijskoj etici« za koju pretpostavlja da neobjektivno i neadekvatno vrednuje ovaj fenomen. »Ovdje ćemo pokušati raskrinkati dvoznačnu uporabu ovoga termina u situacijskoj etici.«[36] Pozivajući se na kardinala Newmana kojem pripisuje i priznaje velike zasluge u rasvjetljavanju savjesti, Hildebrand napominje »da [savjest] ipak *nije* organ kojim shvaćamo ćudoredno relevantne vrednote ili ćudoredne vrednote kao takve. Dobro pravednosti, zlo nepravednosti, bitnu unutarnju ljepotu čistoće, odbojnost nečistoće opažamo i shvaćamo nečim drugim a ne savješću. Vrednotu čovjekove osobe, posvećenost karaktera čovjekova života, dostojanstvo istine ne shvaćamo savješću. Savjest pretpostavlja poznavanje ovih vrednota. Ne spoznajemo savješću ćudoredne vrednote, ćudoredno relevantne vrednote i božanske zapovijedi«.[37] Treba reći da se znanje o vrednotama primarno ne temelji na razini savjesti, nego na razini uma. Budući da je um jedini u stanju postavljati vrednote i uzdignuti ih do načela, postaje evidentno da su vrednote u prvom redu djelo uma. Vrednote nastaju na temelju razumskog uvida koji slijedi razumsko načelo da je dobro činiti dobro i da se dobro mora činiti uvijek i u svakoj situaciji. Ako se dobro čini samo prema individualnom iz-

34 »Unutarnje bogatstvo, bit ljudskoga duha i njegova sposobnost da prekoračuje samoga sebe, dubina njegova intelekta, njegove volje i njegova srca razvija se tek tamo gdje on susreće nešto što je ne samo u samome sebi nužno, nego što je u samome sebi značajno i suprotno cjelokupnom relativnom ili apsolutno neutralnom bitku i još više svemu što doduše jest, ali ne bi trebalo biti, to znači svim nevrijednim zbiljnostima kao što su to nepravedna patnja i još više svi nepravedni čini i stavovi.« (Josef Seifert, nav. dj., str. 275).

35 S, str. 134.

36 Isto, str. 135.

37 Isto, »Savjest je najviša moralna instanca i posljednja etička instanca«. Josip Talanga, *Uvod u etiku,* Zagreb 1999., str. 120. »Pristalice etike situacije idu u krajnost i intenciju shvaćaju kao poslušnost savjesti koja se više ne ravna ni po kakvim normama. Suprotno njihovu krivom poimanju savjesti kao 'organa kojim se shvaćaju vrijednosti', Hildebrand ističe da nije savjest ta koja spoznaje vrijednosti nego ih pretpostavlja. Nije moguće donijeti ispravnu odluku u skladu sa savješću, u konfrontaciji s Bogom, oglušujući se o temeljne ćudoredne zapovijedi i principe. Jer savjest koja se ne bi hranila moralnim zapovijedima i shvaćanjem ćudoredno relevantnih vrijednosti bila bi slijepa. A onaj tko je slijep za vrijednost, čini loše bez savjesti. Dokle god se radi o ćudorednoj nevrijednosti za koju je netko slijep, on neće primiti upozorenje savjesti«. Iris Tićac, nav. dj. str. 214.

boru, očito je da taj individualni izbor vrednota potiče »situacijska etika« nošena idejom subjektivizma, iz kojeg izrasta etički pluralizam i relativizam vrednota.

Ćudoredne vrednote pripadaju racionalnom uvidu i zbog toga im se može pripisati opće važenje. Kao takve one su spoznatljive svakom pojedincu. Međutim savjest uvijek predstavlja individualnu odluku za praktično ostvarenje vrednota. »Da savjest nije organ opažanja ćudorednih vrednota, proizlazi nadalje iz toga što se glas savjesti isključivo odnosi na naš vlastiti čin a ne na čin drugoga. Ali ćudoredna vrednota ili ne–vrednota također je spoznatljiva na ponašanju drugih osoba, možda i na jasniji način nego na našem vlastitom ponašanju. Savjest se odnosi samo na naš vlastiti život.«[38] Time Hildebrand želi postići potrebno razgraničenje između savjesti i vrednota. Savjest je božanski glas koji odzvanja u čovjekovoj nutrini i čovjek ga bolje čuje ako danomice osluškuje svoju vlastitu nutrinu koja mu govori na način tišine. Vrednote su pak one transcendentne datosti koje po samoj naravi stvari nadilaze svijet puke osjetilnosti pokazujući na taj način izravno svoj transcendentni karakter. Ako svaki čovjek ima savjest, to još uvijek ne znači da mu neminovno pripadaju i vrednote.

Usvojiti vrednote ne znači drugo nego osloboditi svoj duh od svijeta osjetilnosti i otvoriti ga za svijet duhovnoga ili transcendentnoga. Vrednote postaju čovjekovo duhovno bogatstvo ako ih je u stanju integrirati u svoju osobnost. »Nadalje, savjest je pri svom djelovanju usmjerena na konkretne situacije.«[39] Usvojivši vrednote, savjest ih čini odlučujućima za konkretnu situaciju, a ne da ih prepusti slučajnostima situacije. To djelovanje u skladu s vrednotama u zbiljskoj situaciji ne odvija se bez aktivnog sudjelovanja savjesti kao korektiva čovjekova situacijskog ponašanja. Zbog toga je razumljivo zašto savjest igra tako važnu ulogu u etičkom diskursu »situacijske etike«. »U stvarnosti svaki se čin savjesti odnosi na ćudoredne zapovijedi i na ćudoredno relevantne vrednote kao takve, i pretpostavlja potrebu njihova znanja.«[40] Savjest ne samo da opominje na potrebu ozbiljenja ćudorednih vrednota, nego i sudjeluje u činu njihova (situacijskog) ozbiljenja.

Prema tome, jedna od temeljnih funkcija savjesti je u tome da nas ona u zadanoj situaciju upozorava na ćudoredno zle čine i da nas potiče na ostvarenje dobra. »Savjest je istodobno u našoj duši '*advocatus Dei*'. Ona posadašnjuje našem duhu značenje ćudorednoga, krivnje i zasluge. Ona nas zapovjednički poziva u smjeru dobra; ipak sama nam ne kaže da je to dobro. Ona pretpostavlja znanje ćudorednih vrednota i zapovijedi.«[41] U kontekstu govora o savjesti Hildebrand nastoji upozoriti na općeprisutnu sljepoću prema vrednotama koja se artikulira i dolazi

38 S, str. 136. Budući da se savjest »odnosi samo na naš vlastiti život« važno je u tom kontekstu ukazati i na sociološko–psihološki aspekt savjesti u kojem dolaze do izražaje *životne situacije* ljudi koje sa sociološko–psihološkog aspekta značajno utječu na oblikovanje savjesti. »Sociološko–psihološka analiza savjesti točno je spoznala kako u biti savjesti leži da ona u sebi objedinjuje bezbrojne društveno duhovne procese, dopuštajući da ju oni suoblikuju. Ta [analiza J. O.] ipak pogrešno shvaća u savjesti prisutni paradoks da ovo nije samo mehaničko zrcaljenje socijalnog konformizma, nego da se upravo u novom vijeku [savjest J. O.] pokazala kao *organ protesta* i nekonformističkog proturječja protiv društvenih prisila«. Heinz–Horst Schrey, nav. dj. str. 110.

39 S, str. 136.

40 Isto.

do izražaja u radikalnim težnjama »ćudorednog subjektivizma i formalizma«.[42] Sljepoća prema vrednotama može nas doduše dovesti i do paradoksalnih situacija. U takvim situacijama dolazi do izražaja naš tzv. proturječni odnos prema vrednotama. Te nas paradoksalne situacije upozoravaju, ako bi se tako moglo reći, na proturječnost same ćudorednosti kao takve. Naime, postoje takve situacije u kojima se pokazuje da čovjek duboko uvjeren da čini dobro zapravo čini zlo.

Savjest dakle treba biti vođena umnim uvidom. Samo tako bit će vođena prema dobru »po sebi«, tj. neće ostati vođena situacijskim interesom i time vječno zarobljena u situacije, u svrhovitosti i u svijet imanencije. Tek savjest vođena tako spoznatim vrednotama može se otvoriti za transcendenciju i time prevladati vlastitu bačenost u svijet (M. Heidegger). »Savjest koja nije nošena razumijevanjem vrednota ili spoznajom ćudorednih načela bila bi slijepa i nijema. Ipak, pitanje je oslanja li se naša savjest na adekvatno razumijevanje vrednote i vodi li se istinskim ćudorednim zapovijedima ili se oslanja na unutarnje oko koje je slijepo za vrednotu, ili se pak određuje prema krivim ćudorednim načelima. Istinski glas savjesti traži vodstvo. Autentično kršćansko stajalište obuhvaća jasnu svijest da je naša savjest često i na različite načine ugrožena i da je potrebno pogledati prema vodstvu na putu božanskih zapovijedi.«[43] Iz ovdje naznačenog može se prepoznati namjera u kojoj se naglašava mjesto i važnost božanskog vodstva koje, posredujući božanske zapovijedi, govori na način tišine u čijem se glasu, ako smo ga spremni slušati, čuje glas koji nam posadašnjuje izvornu i autentičnu ćudorednost. »Nitko neće osporiti da život u Božjoj blizini i konfrontacija svake konkretne životne situacije s Kristom znači najviše ostvarenje kršćanskog života.«[44] Hildebrand nastoji ovdje Krista prepoznati kao ideal ćudorednog života koji svu podijeljenost i dvojbe čovjekove egzistencije čini premostivim u smislu čovjekova moralnog rasta u dobru. Ako je čovjek u stanju prepoznati Krista kao ćudoredni ideal, onda njegova zarobljenost grijehom, zlom, kao i svim vrstama životnih otuđenja više nije nepremostiva; naprotiv, ona po Kristu postaje milosni i otkupiteljski čin Boga koji je postao čovjekom. Tako su u Kristu kao ćudorednom idealu utjelovljena ona nadnaravna dobra i vrednote koje zagovaraju slobodu[45] ljudi koji mu se povjeravaju. U Kristu kao ćudorednom idealu uprisutnjuju se radikalne naznake prevladavanja svakog konvencionalnog pristupa prema sferi nadnaravnoga, što je posebno došlo do izražaja u njegovu odnosu prema farizejima i njihovu načinu razumijevanja ćudoređa, koje je i dalje ostalo zatvoreno u postojeće okvire legalizma i subjektivizma.

41 Isto.

42 Usp. isto, str. 137.

43 Isto, str. 138.

44 Isto, str. 139.

45 Prema apostolu Pavlu, živjeti u slobodi znači živjeti u slobodi djece Božje. »Za tu slobodu Krist nas je oslobodio«. Gal 5, 1 Pojam »slobode« u teologiji apostola Pavla igra vrlo značajnu ulogu. »Ako je u Rim 8 ideja slobode bila povodom za nadu, u 2 Kor 5, 17 to je novo stvorenje. Ali oboje je međusobno usko povezano jer i sloboda i novo stvorenje imaju svoj temelj u Duhu«. Joachim Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta,* preveo: Ivan Dugandžić, Zagreb 1999., str. 75.

što je dobro »za njega«. Njegovo sljepilo za vrednote predstavlja istodobno sljepilo za transcendenciju. Farizej nije u stanju »čuti« Krista niti razumjeti njegove riječi. On ne može doći u posjed one izvorne »poslušnosti« koju Hildebrand smatra polazištem čovjekova ćudorednog djelovanja. »Ali konfrontacija s Kristom može također imati posebni smisao da mi pokaže da li je za mene ispravno da nešto činim ili ne činim s obzirom na moju individualnu ranjivost, makar se objektivno radilo o nečemu što je ćudoredno bez pogovora ili dapače ćudoredno dobro. Ovdje jedinstvenost individualnog slučaja zauzima specifični osobni karakter. Stojim pred pitanjem da li je za moj individualitet ispravno ili nije ispravno određeno ponašanje, da li je u skladu s voljom Božjom. Vjerojatno je *ova* jedinstvenost točka od koje polazi situacijska etika. Njezini zagovornici pozivaju se na to da opće zapovijedi i načela ne mogu odgovoriti na pitanje što *ja* u zadanoj konkretnoj situaciji trebam činiti.«[46] »Situacijska etika« odbacuje mogućnost da ove univerzalne kršćanske vrednote mogu imati važnost za svaku situaciju konkretnog ljudskog djelovanja i zato dolazi do toga da se i one same potpuno relativiziraju. Tako se prema Hildebrandu dolazi u paradoksalnu situaciju da u novom vijeku načelo svrhovitog djelovanja potpuno potiskuje staro kršćansko načelo činjenja dobra radi samoga dobra, a ne radi neke neposredne koristi. Time i sama etika postaje teleološka: metafizičke vrednote gube svoje opće i nadvremensko značenje i sada vrijede samo ona dobra koja neposredno koriste samopotvrđivanju i samoodržanju novovjekovnog subjekta.

Na posljetku, Hildebrand razmatra i treću temeljnu zabludu »situacijske etike« u kojoj dolazi do propitivanja odnosa između naravnog ćudorednog zakona i kršćanskog ćudoređa. »Treća temeljna zabluda sastoji se u krivom shvaćanju odnosa naravnog ćudorednog zakona i kršćanskog ćudoređa — ćudoređa evanđelja. Kao što smo u *etici* pokazali, kršćanska etika predstavlja nešto sasvim novo i neusporedivo više nego naravno ćudoređe. Ovdje treba naglasiti da kršćansko ćudoređe naravni ćudoredni zakon nipošto *ne stavlja izvan snage.*«[47] To se ima zahvaliti Hildebrandovu mišljenju da je i »naravni ćudoredni zakon« proistekao iz »ethosa«, a ne obratno. Zanimljivo je da Hildebrand u ovom sklopu izričito koristi izraz »ćudoređe evanđelja« i da pritom novozavjetni »kriterij« ćudorednosti postavlja iznad starozavjetnog, koji je — kao što je općepoznato — u izravnoj vezi s onim što se podrazumijeva pod »naravnim zakonom«. Hildebrand želi vjerojatno time kazati da ἔθος započinje tek s evanđeljima, a ne sa Starim zavjetom. Kršćanska etika ne proturječi dakle »naravnom ćudorednom zakonu« samo u onoj mjeri u kojoj ona nije proturječna Starome zavjetu, nego se gradi na njemu. Problematičnom sada postaje Hildebrandova tvrdnja da ono kasnije (evanđelja) može obuhvatiti ono ranije (naravni zakon Staroga zavjeta) kao svoj temelj. On naime

46 S, str. 140–141.

47 Isto, str. 147. Kršćanska etika prema Hildebrandovu mišljenju ne isključuje naravno ćudoređe, naprotiv, ona predstavlja svojevrsno *»dovršenje naravne etike«*. Usp. E, str. 467. »Ona uključuje naravni ćudoredni zakon i sve one ćudoredne i ćudoredno značajne vrednote koje su jednom plemenitom poganinu pristupačne kao i ono ćudoređe koje je utjelovljeno u Kristovu svetom čovještvu.« Isto, str. 468.

tičnom sada postaje Hildebrandova tvrdnja da ono kasnije (evanđelja) može obuhvatiti ono ranije (naravni zakon Staroga zavjeta) kao svoj temelj. On naime kaže: »Odnos između kršćanskog i naravnog ćudoređa je mnogo više takve vrste da ga ovo doduše nadilazi, pri čemu ono ipak obuhvaća sve naravne vrednote a sve naravno–ćudoredne nevrednote isključuje«.[48] Stoga se ta tvrdnja u najmanju ruku doima neizdiferenciranom, ukoliko znademo da se i sam kršćanski ηθος razvio upravo na temelju naravnog zakona i to u vrijeme kada je Bog izravno govorio po prorocima.

Naprotiv naravni ćudoredni zakon ima svoju vrijednost i za kršćansku etiku i bez njegova uvažavanja i sama bi kršćanska etika bila nezamisliva. Naravni ćudoredni zakon trebao bi se, prema mojemu sudu — i nasuprot Hildebrandu — razumjeti kao nužni uvjet nadolaska objave (Krista), a time i samoga εθος–a. Time se dakako ne protuslovi Hildebrandovoj tvrdnji da ethos započinje s evanđeljima, budući da je upravo s Kristom kao Riječi Božjom starozavjetni Zakon dopunjen ljubavlju prema bližnjem. Nasuprot tome »situacijska etika« koja po Hildebrandu niječe i ηθος Staroga zavjeta i εθος Novoga zavjeta, budući da ih izručuje kontingenciji, nastoji samu sebe učiniti kršćanski bezpogovornom: »Ova 'nova' etika pretpostavlja da djelovanje ili stajalište koje po sebi nosi nedostatak naravno–ćudoredne nevrednote, npr. nećudoredno djelovanje — takvo kakvo ono jest — moglo bi u kršćanskom ćudoređu postati nešto što je ćudoredno bez prigovora«.[49] Ta ćudoredna bezpogovornost »situacijske etike« svjedoči prema Hildebrandu jedino o tome da nije utemeljena na neprolaznim vrednotama, nego na imperativno–kategoričkoj volji novovjekovnog subjekta koji kao slobodan od tih vrednota ne trpi nikakve prigovore u pogledu osobne nećudorednosti.

3. Mogući oblici sudjelovanja u ostvarenju vrednota

Nakon kritičke prosudbe i analize temeljnih aporija »situacijske etike« Hildebrand predlaže tri oblika čovjekova sudjelovanja u ostvarivanju vrednota. Ovi oblici trebali bi se shvatiti kao njegov konstruktivni prinos u razmatranju problematike ćudoređa.

Hildebrand polazi od temeljne postavke da se ćudoređe na najizvorniji način ostvaruje u »svetosti«. U »svetosti« svetih ono se uzdiže do savršenstva i postaje za čovjeka koji se danomice sučeljava s »mistikom grijeha« trajni ideal. Svetost »je najsavršenije utjelovljenje ćudoređa. Činjenica da je takvo ćudoređe novo i neusporedivo više, nije za nas nikakav razlog da ga isključimo iz filozofske analize. Naprotiv, ono će biti uzor našega istraživanja; očito je da moramo izabrati najvišu manifestaciju ćudoređa da bismo mogli razumjeti samu njegovu bit«.[50] Postavljanje »svetosti« kao najvišeg ćudorednog cilja i ideala, ne znači da napuštamo po-

48 S, str. 148. Može se reći da kršćanska etika u sebi ne objedinjuje samo naravno ćudorede, »nego cjelokupnom području naravnog ćudoređa daje jedan novi karakter«. E, str. 469.

49 S, str. 148.

50 Isto, str. 167.

područje filozofske refleksije, nego, naprotiv, znači njezino produbljivanje. »Ako ćudoređe svetih, to jedinstveno utjelovljenje autentičnog kršćanskog ćudoređa uvodimo u filozofsko djelo o etici, time ni u kojem slučaju ne želimo zamijeniti etiku s moralnom teologijom. Ovo etičko istraživanje počiva na našim naravnim spoznajnim moćima i ne poziva se na nadnaravne činjenice za našu spoznaju.«[51] Iz ovoga postaje vidljivo da Hildebrand dosljedno slijedi klasičnu filozofsku etičku tradiciju koja ističe da je etika prije svega djelo uma. Ali to ne znači da bi se religijska dimenzija, odnosno religijska svijest apriori i zauvijek morala isključiti iz etičkog diskursa. Prema tome, može se reći da Hildebrand u svojim etičkim razmatranjima polazi od filozofskih postavki u kojima nastoji potvrditi opća načela djelovanja do kojih se dolazi razumskim uvidom, te ih nastoji povezati s religijskim načelima djelovanja koja proizlaze iz objave. Iz ovoga postaje vidljivo da plod njegovih etičkih razmatranja nije odnos isključivosti između etike i religije, između autonomije i teonomije, nego njihovo međusobno prožimanje i dopunjavanje.[52]

Pozivajući se na Augustina, Hildebrand poduzima filozofsko–teološku refleksiju o Bogu stvoritelju i čovjekovoj ulozi u ostvarivanju spasenja. Prema Hildebrandu, već je Augustin ukazao na to da samo Bog spašava čovjeka po svom milosnom djelovanju, ali da je i s čovjekove strane potrebno uključivanje u spasenjski Božji plan.[53] U govoru koji Bog po prorocima upućuje čovjeku, čovjek je pozvan da postane suostvaritelj spasenjskog Božjeg plana. Bog od čovjeka traži odgovor u kojem do izražaja dolazi zalaganje, kreativnost i zauzeto djelovanje u ostvarivanju spasenjskog Božjeg plana. Po svojem zalaganju, kreativnosti i suradnji čovjek se potvrđuje i ostvaruje u svojem dostojanstvu, postaje sve sličniji Bogu, postaje jednom riječju prijatelj Božji.

Prvi temeljni oblik čovjekova sudjelovanja u ostvarivanju vrednota Hildebrand vidi u *»objektivnoj nosivosti vrednota«*.[54] Ova se »objektivna nosivost vrednota« prije svega odnosi na one koji su već za svojeg zemaljskog života na savršen način utjelovili i ostvarili vrednote. »Zajedništvo svetih« čine svi oni koji su već postigli

51 E, str. 25–26.

52 U duhu filozofske tradicije Hildebrand nastoji pokazati da je etika prije svega djelo uma, dok religija mora uvažavati i objavljene istine. »Etičko se istraživanje temelji na našim naravnim spoznajnim moćima i ne poziva se na nadnaravne činjenice kao dokazne razloge za našu spoznaju [...] Naše je nastojanje da shvatimo bit ovoga ćudoređa i sve važne čimbenike njegove pojavnosti, ukoliko su oni pristupačni naravnom svjetlu našega uma. Stoga moramo pitati o biti dobra koja motiviraju ovo ćudoređe«. E, str. 25–26.

53 »'Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te' (*Sermo* CLXIX — alias XV –, De verbis Apostoli', Philip. III, c. XIII.)«. Usp. S, str. 168. bilješka 3. U teološkoj tradiciji poznate su kontraverze između Augustina i Pelagija u pitanju milosti i opravdanja. »Za zapadnu crkvenu teologiju nauk o milosti kasnog Augustina († 430) postaje modelom (J. O. paradigmom). U sučeljavanju s pelagijanizmom Augustin fiksira dva temeljna smjera. S jedne strane milost vidi u prvom redu kao *adiutorium,* kao pomoć u čovjekovoj duši. Odvaja milost od Boga i čini je jednom antropološkom, psihološkom veličinom; to znači jednim unutarnjim čovjekovim svojstvom. S druge strane, milost Božju dovodi u suprotnost prema čovjekovoj slobodi, pri čemu — nasuprot pelagijanskog naglašavanja sposobnosti čovjekove volje — u spasenjskom događanju zastupa samodjelotvornost milosti«. Georg Kraus, »Gnade« u: *Lexikon der katholischen Dogmatik,* hrsg. von Wolfgang Beinert, Freiburg–Basel–Wien, ²1988., str. 202.

54 Usp. S, str. 169.

»svetost«. U ovoj se *»objektivnoj nosivosti vrednota«* također radi i o ponuđenom idealu prema kojem bi trebao biti usmjeren čovjek i čovječanstvo. Čovjek kao ćudoredno biće snagom uma ne samo da uviđa vrednote nego ih i prihvaća slobodnom odlukom te ih čini sastavnim dijelom svoje egzistencije. »Svetost« se kod Hildebranda proglašava najvišim ćudorednim idealom koji čovječanstvo uopće poznaje. »Svetost« kao i »imago Dei« postaju za Hildebranda ontološke vrednote u kojima se zrcali njihova trajna i neprolazna vrijednost.

»Dostojanstvo čovjeka kao imago Dei ontološka je vrednota; dok su mudrost, duhovna dubina, velikodušnost, čistoća, ljubav kvalitativne vrednote. Vrednote iz kojih izrasta similitudo Dei kvalitativne su naravi.«[55] Čovjek se prema klasičnom kršćanskom nauku shvaća kao slika Božja. Kao slika Božja sličan je Bogu jer ga je Bog, postavši čovjekom, pobožanstvenio i učinio ga novim stvorenjem. Ali čovjekovo nastojanje da postane slika Božja ili da bude sličan Bogu može se razumjeti na dvojaki način. Naime, čovjek se s jedne strane u ostvarivanju ovog cilja može ponašati tako da svoj život usmjerava i motivira prema najvišem i najuzvišenijem dobru, dok s druge strane čovjekovo nastojanje oko najvišega dobra može poprimiti i neke negativne konotacije ako se čovjek shvati kao onaj kojemu Bog postaje suvišan.

Ako čovjek shvati vrijednost »svetosti«, tada sve druge ćudoredne vrednote postaju drugorazredne. »Utjelovljenje punine ćudorednih vrednota ima u sebi višu vrijednost nego svaki drugi kontakt čovjeka sa svijetom vrednota. Ta činjenica, koju možemo shvatiti našim umom, nalazi u katoličkom nauku o *similitudo Dei* (sličnost s Bogom), kao prvim i konačnim čovjekovim ciljem, začuđujući izraz. Time je istodobno protumačeno da je *similitudo Dei* istinski *raison d'être (smisao bitka) naše egzistencije.«*[56] Sudjelovanje na vrednotama, osobito na vrednoti »svetosti«, u biti nije niša drugo nego put čovjekova pobožanstvenjenja kojim čovjek treba ići da bi postigao i ostvario najviše dobro i smisao svojeg postojanja.

Drugi oblik sudjelovanja u ostvarivanju vrednota Hildebrand vidi u *»svjesnom sjedinjenju s dobrom koje nosi vrednotu«.*[57] Poznato je da svjesno sjedinjenje s dobrom koje nosi i utjelovljuje neku vrednotu nije moguće tako jednostavno ostva-

55 Isto, str. 168. Hildebrand je u svojem etičkom nacrtu upozorio ne samo na ontološke i kvalitativne vrednote nego i na *»antitezu«* koja postoji između nevrednota i vrednota. Prema Hildebrandu »nevrednota je jednoznačno antitetična jer je previše negativna da bi mogla biti na istoj razini bitka kao i pozitivna vrednota«. E, str. 147.

56 S, str. 169. Ako prema Hildebrandovu mišljenju slijedimo i ostvarujemo neko ćudoredno dobro, postajemo sve bliže ili sve sličniji Bogu u kojem prepoznajemo smisao našega života i smisao naše egzistencije. »Svako je čovjekovo ćudoredno dobro predokus *similitudo Dei.* Krist veli: 'Samo je jedan Dobri, Bog' (Mk 10, 18) i: 'Dakle: budite savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski.'«. E, 187. Može se »reći da kod I. Goluba izraz slika Božja označuje Božju *prisutnost* u čovjeku, a izraz *sličnost* izražava da je čovjek sličan Bogu po tome što vlada nad prirodom i što je singularno–pluralno biće. Bog, dakle, koji je prisutan u čovjeku, čini čovjeka sebi sličnim. Prema tome, iz toga možemo zaključiti da je kod Goluba Božja prisutnost pretpostavka Božje sličnosti, bogosličnosti; drukčije rečeno, što je Bog u čovjeku prisutniji, to je čovjek sličniji Bogu«. Mile Babić, »Božja slika u Teodoreta Cirskog i Ivana Goluba«, u: *Homo imago et amicus Dei, Zbornik u čast Ivana Goluba,* priredio: Ratko Perić, Rim 1991., str. 127.

57 S, str. 172.

mora unaprijed odustati od njegova ostvarivanja. »S mnogim dobrima koja nose vrednote nije moguće uže povezivanje osim ako ih shvaćamo ako smo njima zahvaćeni i ako na njih odgovaramo.«[58] Kao izraziti primjer svjesnog sudjelovanja i ostvarivanja vrednota Hildebrand ističe »zajedništvo ljubavi« koje se događa i ostvaruje među zrelim i odgovornim osobama. U »zajedništvu ljubavi« drugi ne gubi svoj identitet, nego ga naprotiv produbljuje. »Zajedništvo ljubavi« ili »obostrana ljubav« nadmašuje puku zahvaćenost vrednotama; ona je naprotiv samo izvršenje vrednote kao takve, tj. ona predstavlja sjedinjenje *par excellence* sa samim dobrom. Ljubav je kod Hildebranda izvorni »vrijednosni odgovor« koji je s jedne strane određen situacijama ljudi, ali ih s druge strane nadilazi i daje im transcendentalni karakter. Ljubav kao »vrijednosni odgovor« svoju eksplikaciju doživljava kao »čuđenje, radost, obožavanje« i zapravo »predstavlja daljnji korak prema sjedinjenju«.[59] Ovo sjedinjenje s dobrom očituje se u ljubavi kao autentičnom »vrijednosnom odgovoru«. Ono čovjeku ne može biti nametnuto, ono se događa u slobodnom izboru i na posljetku se može shvatiti samo kao nešto što je čovjeku darovano.

Posljednji, treći oblik čovjekova sudjelovanja u ostvarivanju vrednota Hildebrand vidi u *»stvaranju dobara koja nose vrednotu«*.[60] Čovjek nije samo primatelj, on je po darovima uma i volje (slobode) aktivni stvaratelj vrijednosnih dobara koja oplemenjuju ljudsku kulturu. »To je jedinstveni čovjeku od Boga darovani privilegij da može stvarati dobro, koje traje duže nego naš zemaljski život i koje nas na specifičan način transcendira i obogaćuje svijet.«[61] Dok su dobra s jedne strane čovjeku posredovana kulturom, s druge strane čovjek kao biće kulture sam ih stvara. Na taj način čovjek se uprisutnjuje u kulturi, i kao nositelj vrednota, i kao aktivni sustvaratelj novih »vrijednosnih odgovora« koji kao odgovori čovjekova duha postaju trajne kulturne vrednote. Čovjek kao stvaratelj novih vrednota ili drugačije rečeno čovjek kao pronalazitelj novih »vrijednosnih odgovora« ostvaruje se ne samo kao biće kulture nego i kao moralno i etičko biće koje upućuje na samu transcendenciju njega kao osobe. Zapravo svaki »vrijednosni odgovor« koji čovjek daje nije ništa drugo nego način njegova »transcendiranja«.[62]

Oživotvorenjem posredovanih vrednota i stvaranjem i otkrivanjem novih čovjek ima mogućnost rasta i razvoja svoje vlastite osobnosti. Ovaj rast u dobru koji se ostvaruje kao »vrijednosni odgovor« možemo nazvati čovjekovim ćudorednim činom kojim se čini otklon od svijeta osjetilnosti i »mistike grijeha«. U tom otklonu od svijeta osjetilnosti i »mistike grijeha« dolazi do izražaja čovjek kao osoba i njegova osobnost, čiji rast u dobru kao otkrivanje novih »vrijednosnih odgovora« nikada nije u potpunosti dovršen. Upravo zbog toga čovjek ima mogućnost da ne-

58 Isto, str. 173.

59 Isto, str. 175. Ljubav u Hildebrandovom etičkom nacrtu predstavlja upravo onaj »vrijednosni odgovor« koji pokreče čovjeka da ljubi Boga i bližnjega. »Parabola o milosrdnom samaritancu osvjetljava nam jasnim svjetlom važnost koju Sveto Pismo pridaje obvezi ljubavi«. S, str. 73.

60 Isto, str. 177.

61 Isto, str. 178.

62 Usp. Isto.

njegova osobnost, čiji rast u dobru kao otkrivanje novih »vrijednosnih odgovora« nikada nije u potpunosti dovršen. Upravo zbog toga čovjek ima mogućnost da neprestano raste u dobru i da trajno pronalazi nove »vrijednosne odgovore« koji su u stanju omogućiti ne samo rast njegove osobnosti nego i pronalaženje i otkrivanje smisla života.

Zaključno se može kazati da je Hildebrand na primjeru farizejskog legalizma i farizejske samodostatnosti nastojao upozoriti na »herezu ethosa« koja je na radikalni način prisutna u egzistencijalnoj ili »situacijskoj etici«. U kritičkoj prosudbi došlo je na vidjelo da »situacijska etika« u biti ostaje taocem svojih vlastitih etičkih aporija. Zablude »situacijske etike« pokazale su da legalizam, subjektivizam i etički relativizam u biti udaraju na granice samog skepticizma. Naznačeni etički smjerovi nisu u stanju afirmirati ideju općega dobra jer promiču samo one vrednote koje vrijede »za mene«. Budući da svi ti smjerovi zagovaraju »etiku situacije«, oni apriori nisu zainteresirani za opće važećem etiku koja svoj sustav vrednota gradi ne samo na ontološkom karakteru dobra nego i na shvaćanju čovjeka kao bića transcendencije. »Situacijska etika« doduše zagovara promociju osobnih vrijednosti koje neposredno izrastaju iz životnih situacija ljudi ali ona nije u stanju ponuditi trajne »vrijednosne odgovore« koji mogu zadovoljiti čovjekovu težnju za transcendencijom i za beskonačnim. Pravi putovi ostvarenja dobra pronalaze svoje mjesto u kršćanskoj etici i zato je ona za Hildebranda svojevrsni specifični etički ideal u kojem se ćudorednost zrcali i ostvaruje na autentičan način. Kršćansko razumijevanje ćudorednosti prevladava etički egoizam i u svojoj je temeljnoj nakani usmjereno na dobrobit drugoga (bližnjega).

U kritici »situacijske etike« Hildebrand je nastojao ukazati ne samo na njezine granice nego i na moguće putove njezina prevladavanja. Primjenjujući fenomenološku metodu, Hildebrand je dospio ne samo do kritičkog sučeljavanja s različitim pozicijama etičkog egoizma i njegovih zabluda, već je otvorio put i za bolje razumijevanje kršćanske etike. Zbog svojih fenomenoloških pristupa ne samo etičkoj problematici nego i drugim otvorenim pitanjima filozofije Hildebranda s pravom možemo ubrojiti među značajne i konstruktivne kršćanske fenomenologe pri kraju XX. stoljeća.

HILDEBRANDS KRITIK DER EXISTENTIAL- ODER SITUATIONSETHIK

Josip OSLIĆ

Zusammenfassung

Ausgehend von zwei Rahners Begriffe der »Situationsethik« und der »Sündenmystik« versucht Dietrich von Hildebrand zu zeigen, daß es in einer solchen Ethik um die Reaktion gegen eine »Häresie des Ethos« geht, die zuerst in einem konventionellen Bezug zum Übernatülichen besteht, wo der Gehorsam gegenüber der Kirche mit dem Gehorsam gegnüber der weltlichen Obrigkeit gleichgesetzt wird. Dieser »juristischer« Bezug zum Christentum und dem Glauben überhaupt macht solche Gläubigen im Hinblick auf sensus supranaturalis mangelhaft — die weltlichen Maßstäbe werden zu einem Maßstab unseres Bezugs zum Übernatürlichen. Von diesem Standpunkt der Situationsethik her wird also die »Tendenz zur Anpassung des Sittlichen an die juridische Sphäre« kritisiert. Diese Ethik hat aber — Hildebrand zufolge — die Tendenz, aus »dem Bereich des Sittlichen die spezifischen Momente des Gebots, der Verpflichtung und des Sollens auszuschalten«, da dadurch den Bezug zur Kirche und damit auch zu ihrem System der Sittlichkeit völlig relativiert wird, weshalb danach auch die Rede über die ewigen Werte als den »Gegenstand« des sittlichen Handelns jenem Relativismus der situationellen Beurteilung unterworfen wird.

Durch die Analyse der Phänomene des »Pharisäismus« und der »Selbstgerechtigkeit«, versucht der Verfasser dieses Beitrags, Hildebrands Kritik der »Grundirrtümer der Situationsethik« zum Vorschein zu bringen und zugleich einen Mittelweg zwischen dem »Legalismus« und »Relativismus« im silltlichen Handeln des gläubigen Menschen vorzustellen.

(Übersetzt von Josip Oslić)